

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 儒家伦理 [Confucian Ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	万, 俊人
Publisher	河北省社会科学界联合会
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-01 16:56:46
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/184985">http://hdl.handle.net/20.500.12424/184985</a>

# 万俊人：儒家伦理：一个普世伦理资源的意义

## 万俊人

### 一、契语

90年代初以来，普世伦理（the universal ethics）问题随着所谓“全球化”或“全球一体化”（globalization）的问题逐渐凸显为一个具有广泛影响力和挑战性的跨世纪课题。无论是1993年美国芝加哥“世界宗教议会”上所签署的《走向全球伦理宣言》，还是“国际互动会”（“inter—action council”）有关“人类责任宣言”的倡议，抑或是联合国教科文组织哲学部所倡导并实施的“普世伦理计划”（“the universal ethics project”），都表明了这一点。（注：关于这些文化动态，我在近著《寻求普世伦理》（即出）一书的“导论”中已有较为详细的描述和材料引证，限于篇幅，此处不拟详述。有兴趣的读者可查阅拙著。）现在的问题似乎不再是或主要不是普世伦理这一课题探究本身的合法性问题，而是这种探究的方式问题。（<http://www.tecn.cn>）

有关这一问题的回应，有两种越来越明显的迹象应当引起我们的高度警觉：一种是当代国际社会所出现的日益加剧的民族主义情绪和由之引起的地区性民族冲突；另一种是某种普遍主义形式掩盖下的文化帝国主义和政治扩张主义。（注：当前，与某些地区和国家的民族主义文化情绪相比，文化帝国主义的话语霸权似乎更值得注意，更具危险性。）新近发生在南联盟科索沃地区的战争危机可以看作这两种迹象的政治爆发。南联盟之所以会被迫陷入这一危机的中心，其根本原因正是这种民族主义与帝国主义的双重挤压：科索沃地区的阿尔巴尼亚人以其民族权利的自我诉求作为“民族独立”和“民族解放”的理由；而以美国为首的北约则以人权高于主权的西方式主张作为普遍价值原则，对南联盟实施了越出联合国宪章规定范围的武力打击。在此，我们无意对这一严重的国际政治事件本身作出全面的分析评判，我们所关心的是，这一国际政治事件反映的不同文化价值观诉求的冲突，对世纪末所兴起的普世伦理探究所产生的深刻影响。简明起见，我们把这一关注进一步限制在这样一个可以具体讨论的理论范围：如果说在全球经济一体化的情势下，普世伦理的确已然成为一个有意义的道德文化主题，那么，这一主题探究究竟该从何处开始？是在文化多元论基础上寻求某种程度的道德共识？还是从某一地域性（无论西方还是东方；也无论这一区域多么强势或广大）文化价值理念出发，来强求一种单一的地域性文化价值观念的绝对普世化？（<http://www.tecn.cn>）

我们的基本文化立场是文化多元论的，因而在本文中所要着力阐述的，不只是为多元论的道德文化立场提供理论辩护，而是以一种文化多元与文化间平等对话的姿态，思考中国道德文化传统——具体地说是儒家主导的中国伦理传统——对普世伦理的探究所可能具有的文化资源意义和这种资源意义的理解限度，并由此引申出有关特殊道德文化传统的“地方性知识”特征及其所包含的可普遍化知识潜能的讨论。我们相信，真正具有普遍意义的现代全球伦理（作为“普世伦理”的另一种说法）只能建立在多元道德文化传统的相互对话和重叠共识之基础上，而不能建立在任何单一的既定原则上。也就是说，一种能够为现代人类世界所普遍认可并实际承诺的普世伦理，只能是各民族国家或地区平等参与和对话的“契约性”产物，绝不可能是任何普遍形式掩盖下的文化帝国主义、甚至政治霸权主义的结果。因而，有关普世伦理的探讨应该从人类文化的多元差异出发，通过平等对话，在多元差异中寻找道德共识，亦即所谓“异中求同”；而不是从任何单一的文化传统或政治立场——无论其如何强势和“先进”——出发，凭借任何非道德的手段或优势条件，强制性地推行或扩张某种文化价值主张，或者凭借强势行为，使某种民族性或区域性的特殊主义文化价值诉求普遍合法化。我们因此还相信，如同许多其他民族或区域性道德文化传统一样，儒家传统伦理也能作为人类建构普世伦理的重要文化资源。因此，我们在本文中主要讨论两个问题：其一，儒家主体的中国传统伦理对于建立一种普世伦理的资源意义；其二，这一资源意义的理解限度。（<http://www.tecn.cn>）

## 二、资源意义

如前所述，普世伦理作为一种当代全球伦理的可能模式，必须基于人类多元文化的对话和道德共识，决不能基于任何绝对主义的或一元化意识形态的权威诉求。相对于每一种特殊的道德文化传统，普世伦理只能是（至少在现阶段）一种低限度的道德共识，一种共享的全球性道德价值理想，一种不可取消却又必须得到现代人类共同认可和接受的道德行为规范系统。而相对于这样一种道德共识或一套普遍性道德规范，每一种特殊的道德文化传统，虽然都必须接受其人类价值的共同性和优先性，但并不需要也不意味着它们必须牺牲各自的差异性和独特性。在这里，我们需要转变一种习惯性的两分性或两极化思维方式，即认为，我们只能在要么选择普世伦理，要么固执于各自道德文化的特殊传统这两者之间作出两者必居其一的抉择。两分性或两极化的思维方式，曾经是西方哲学的基本运思方式之一，而冷战时期的国际政治格局和由此带来的长时间的东西方紧张，又使得这一运思方式更为强化，以至于人们更多地是习惯于它而不是改变它。而实际上，我们的普世伦理思考还可以有另外一种不同的方式，这就是中国传统哲学所提倡的“和而不同”。该思维方式所强调的是，在保持多元差异的前提下，努力寻求相互间的和谐对话和观念共享。当人们主张文化对话而不是文化冲突时，本身就意味着人们已经有了“存异求同”的愿望、信念和希望。（<http://www.tecn.cn>）

这种“存异求同”的文化交流过程，实际上也是每种特殊的“地方性知识”（local knowledges）或“地方性文化”（local cultures）寻求普遍性理解的过程。我们所主张的多元文化论基础上的普世伦理，正是在各种特殊的或地方性道德文化传统之间寻求相互性普遍理解的基础上达成的。历史上，曾经出现过多次“地方性知识（或文化）”普遍化的实例。诸如，基督教进入古罗马社会并渐次获得罗马社会的普遍承认；印度大乘佛教传入中国并最终与儒家学说相融合；现代“维也纳学派”的哲学知识、巴黎的社会学和社会哲学知识、伦敦的经济学知识、美国康桥地区的政治哲学知识（“新自由主义”）对现代分析哲学、社会哲学和政治哲学的世界性影响，都先后在不同程度上获得过或者仍然在继续获得普遍化的理解，被当代学界和社会视为普遍合理的知识解释系统而予以接受，甚至成为现代人类共享的知识或文化样式。（<http://www.tecn.cn>）

从这一意义上来看，儒家主导的中国传统伦理之于普世伦理的积极意义是完全可以期待的。鉴于这一判断的语境根本上是“传统 / 现代”式的，因此我们将主要探讨前者之于后者的资源意义。对此，我们至少可以从以下几个层面来讨论——（<http://www.tecn.cn>）

（1）儒家关于个人心性美德及其修养之道或“成德之道”的理论，为现代人自身德性生活的改善和内在精神需要，贡献了可以分享的珍贵资源。现代社会伦理的基本特征和进路之一，是分别个体作为社会公民、政治国民和道德个人（人格）的不同文化身份，进而将社会公民的政治美德（公德）与个人生活道德（私德）严格区别开来，以公民权利与个人人权、社会道义与个人职责、社会伦理规范与个人意志自由等不同性质或不同层次的概念来分别对待之。毫无疑问，这一伦理学思维方式有其特殊的历史合理性和理论正当性。对个人伦理角色或文化身份的不同分别，使得严格恰当地处理人们的社会伦理生活和私人德性问题成为可能，因而使个人的道德价值生活有了具体明确的社会制度保障和伦理秩序的维系。但是，这一区分界线的确定也带来了另外一种可能。这就是，由于现代人生活的社会化程度空前扩张，和现代社会自身的制度化组织化秩序日益强化，个人内在德性生活和精神生养的空间被规约化的社会伦理限制在日趋狭小的领域，以至在通常情况下，人们往往因生活的过度社会化而渐渐失却了对自我德性精神的敏感和自律。换句话说，人们自我的道德直觉能力因日益强化的社会伦理约束而慢慢退化，日见迟钝。由是便自然而然地造成了现代人类道德能力的外在依赖性后果。最终，内在道德精神的缺乏和道德知觉能力的弱化，又导致社会伦理规范效力本身的降低。无论现代社会伦理规范系统多么周全和完备，如若缺乏个人自主美德的内在心理基础，都不可能成为健全有效的伦理规范。这一点正是现代社会规范伦理的内在缺陷和弊端。麦金太尔在批评这一缺陷时尖锐地指出：“在美德与法则之间还有另一种关键性联系，因为只有对于拥有正义美德的人来说，才可能了解如何去运用法则。”（注：Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, the University of Notre Dame Press 1982, P.152.）（<http://www.tecn.cn>）

实际上，现代（西方）伦理学至今仍未摆脱一种内在的理论矛盾：一方面，人们基于对现代

社会普世规范化秩序的认识，力图以普遍道德理性或道德推理的方式，构造各种形式的普遍伦理规范，以保障现代人类的生活自由和价值追求。另一方面，这种规范化的伦理约束，又在客观上成为了个人自由的外在制约。于是，以保证个人自由幸福为出发点的现代规范伦理，却造成了限制个人自由和幸福的客观后果。更重要的是，这种客观规约与个人自由之间的紧张，在人们长期的道德实践经验中，逐渐聚积成了现代人的一种道德心理障碍：任何外在的伦理规范，无论出于何种正当理由，无论具有怎样合理普遍的形式，都会被人人看作是一种外在的消极的或被动的行为强制，因而在实际上难以获得个体道德主体的普遍认同，缺乏一种深厚的道德信念基础。消除这种道德心理障碍的途径当然不止一种。但最重要的途径是重塑现代人的道德信念和美德品格，这是现代社会伦理得以真正有效实践的主体德性基础。现代伦理学曾经把普遍规范伦理当作是足以替代传统古典美德伦理的有效形式，而事实却教训了现代伦理学家：没有充分深厚的个人美德基础，任何普遍的社会规范伦理都不可能内化于人们的实际行动。当代西方伦理学家如麦金太尔、查尔斯·泰勒等已经充分意识到了这一点，并力图通过重述古希腊美德伦理传统，来弥补现代规范伦理的不足。（<http://www.tecn.cn>）

如前所述，虽然我们不能把普世伦理仅仅看作是一种普遍规范伦理，但出于它对现代人类普遍性道德问题的关注和建立起码程度的人类普遍伦理秩序的理论承诺，其价值规范性特征和旨义是显而易见的。这一点同样给普世伦理提出了一个如何建立其必要的人类个体美德伦理基础的理论问题。要建立这种内在主体性的美德伦理基础，需要充分的美德伦理资源。在道德文化多元论的现况下，普世伦理只能着眼于人类已有的多样性美德伦理传统，而不能偏选某一种美德伦理传统。在此意义上，西方古典美德伦理、印度佛教和伊斯兰教的人生哲学、基督教的信念伦理和爱的哲学等等，无疑都是重要的传统资源。而儒家传统伦理中独特而丰富的心性美德伦理，尤其可以为之提供世俗生活和人格精神意义上的美德伦理资源。孔子的“忠恕之道”或“仁爱之方”；思孟学派和宋明心学的“良知”学说；先秦儒家所倡导的以义取利价值观；以及儒家一贯坚持的修身养性、智德双修的人生哲学；等等，都是值得现代人类珍重的个人美德资养源泉。在这里，需要或有可能为现代人类吸取的，是儒家美德伦理中的仁爱宽恕之道，而不是其“爱有差等”的等级结构式传统伦理观念；是儒家崇义尚德而不简单排斥合理利益的现实主义义利价值观，而不是其惟义非利的禁欲主义；是儒家人生哲学中把成德与成人密切联系起来的完整人格论，而不是将两者简单割裂开来或以单纯的内在德性来定义丰富人性、进而以道德价值标准替代知识价值标准的唯德性主义。这也就是说，儒家美德伦理之于现代普世伦理的资源意义既是值得珍视的，也是有选择性的、需要合理转换的。（<http://www.tecn.cn>）

（2）儒家伦理作为一种具有强烈人文主义精神的德育理论，可以为现代人类提供一种可资参照的智德双修的文化教育图式，以帮助人们辨识和矫正现代社会中过于强势的唯科学主义价值偏向和单纯知识论的教育偏颇。当马克斯·韦伯批评中国儒家伦理的人格理想过于“业余风格”因而难以适应现代社会之知识技能“专业化”“职业化”的要求时，他的判断是正确的。而当我们肯定儒家伦理文化中智德双修的价值取向和教育模式在某种程度上的现实合理性时，也同样是有正当理由的。原因在于，韦伯的判断更多地应该归于一种历史的经验判断范畴，而我们的判断则是一种现实的文化价值判断。作为一种历史的文化事实，儒家伦理的道德圣贤人格理想与现代社会所需要和崇尚的知识技术专业人观念，确实是有所抵牾的。然而，当人类走过三百多年的现代化历程后再回首反省过去，这一判断又只能作为一种历史经验的特称判断。人类现代化的经验教训表明，单纯的知识技术论人才观念是有局限的，它造成了现代社会唯科学主义的知识霸权，造成了现代教育理念和模式的严重扭曲。只注重“工具（手段）价值的合理性”而忽略“目的价值”的根本性意义，只注重人的知识技术训练而忽视人的道德信念培育，已经导致了现代社会和现代人的严重缺失。这一点，在法兰克福学派、尤其是弗罗姆的“人格定向”分析（注：详见E·弗罗姆著：《自为的人》一书（有万俊人中译本，[北京]国际文化出版公司1988年出版）。）和马尔库塞的“单面人”（注：详见H·马尔库塞著：《单向度的人》一书（有刘继中译本，[上海]上海译文出版社1989年出版）。）解剖中，已经展示得一目了然。（<http://www.tecn.cn>）

事实上，如果我们着眼于人类生活的根本目的或人性的完整需求，而不是偏执于某种眼前的生活实际，就不难发现，人的自我完善或生活本性并不仅仅是物质功利的，某种文化精神和超越型价值理想总是人类不可或缺的生活内容，因而真正完整的人生理想也不应局限于一种工具

合理性价值的范畴。人类社会在某一特定历史阶段里的主导性价值取向当然会左右人类对价值目标的阶段性定位和选择方式。现代性社会所特有的市场（商品）经济秩序无疑是影响甚至决定人们的价值选择和自我人格理想目标的关键因素，但这并不意味着，满足实质性价值或利益的工具理性将成为现代人和现代社会的惟一价值坐标，更不能因此而将之看作是现代人人格理想的全部内涵。现实的经验与教训表明，对工具合理性或工具性知识技能的偏视，正是造成现代社会和现代人“单向度”价值判断的根本原因。它不仅导致了人们所说的那种“知识技术（对现代社会生活的）垄断”和现代人生活经验的“机械化”、“陌生化”或“异化”，而且造成了整个现代教育理念、体制和机能的人文缺失。（<http://www.tecn.cn>）

儒家传统教育理念的核心是智德双修、德才兼备，（注：对此，我在“儒家教育理念的现代合理性及其限度”（载《孔子研究》杂志，[曲阜]1997年第一期）一文中较具体的分析，可资参考。）其基本价值指向是知识、技艺或技术、道德和审美情趣的综合培育。所以自孔子创学伊始，便以教道德、授“六艺”、兴“四科”为其基本教育方针，依此来设置教育体制，确立教育方式。这一教育理念的确立首先基于一种“大学”的教育理想，而最终却是依据于儒家关于人和人性的自我完善之道的根本信念而创立的。在儒家思想中，“大学之道”，在于造就一种既有完善美德的内在“修养”、又具“齐、治、平”之外达才能的“贤能”、“君子”或“仁人”，这就是所谓“内圣外王”，亦即《大学》所说的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的“八条目”。撇开儒家对“圣王之道”的具体解释内容，（注：按照著名新儒家冯友兰先生的“抽象继承法”概念，这种假设是可以成立的。）其“大学之道”的设计和体制本身，无疑有着一一种真正的完备综合性特征，而这一点，也是人类在现代化之初曾经设想的一种理想的教育图式。（注：A·麦金太尔教授在其《谁之正义？何种合理性？》（有万俊人等人中译本，当代中国出版社1996年出版）一书的第12、13、14章等处，以17至18世纪苏格兰大学教育的体制与人事变化为例，揭示了这一点。可参看之。）进而言之，在现代教育理念和体制发生越来越严重的唯科学技术主义偏差的情形下，儒家的“大学之道”或教育理念无疑是值得重温和重视的。在最起码的意义上，它能够成为我们反思现代教育理念和体制的一面文化之镜、历史之镜，也能作为我们改善现代教育的一种有益的传统资源。（<http://www.tecn.cn>）

（3）在普世伦理的全球一体化层面上，儒家传统的人自关系伦理为当代日益凸显的生态伦理或环境伦理提供了一种“天”（自然世界）“人”（人文生活世界和社会世界）合道的伦理提示。生态或环境问题已经成为现代人类必须共同正视和认真处理的全球性问题。而对这一问题的认识和料理，显然不只是一个行为技术问题，毋宁说，它首先是一个普遍性的伦理问题。产生这一问题的原因仍然可以追踪到现代唯科学主义和技术至上论的实际影响，正是现代无节制的工业化造成了环境污染和生态破坏。但在这一原因的背后，我们还可以找到更深刻的现代性根源，即：宰制着现代社会和现代人类的科学理性或技术合理性观念，造成了现代人类的自我中心主义或人类中心论错觉，并最终导致了现代人类行动方式的失误。培根、笛卡尔以来，“知识就是力量”与人（类）自（然）之间的主客体两分思维，取代了传统文明中天人合一、（注：在西方文化和哲学中，这一思想是通过所谓“大宇宙”（自然世界）与“小宇宙”（人类世界）的和谐同一表达的。）人自和谐一体的观念思维方式。这可以看作是人类现代转换的重要标志之一，其历史的进步性和它对于现代工业文明成长的重要影响，当然是不言而喻的。然而，这种人类自我中心的单向主体性意识和由此形成的“改造自然”、“征服自然”的现代技术行为方式，却不幸地将人类引向了一种“人道主义的僭妄”，（注：见[美国]戴维·埃伦费尔德著：《人道主义的僭妄》一书，尤其是最后（第七）章和全书最后充分深情的一段感叹。李云龙中译本。（北京）国际文化出版公司，1988年出版。）对自然世界采取了一种单向的客体化或对象化的征服、掠夺姿态。与人类自我的关系概念相比，人与自然的单向主客体关系理解更成问题，因为这种片面的人类自我中心或自我惟一主体性观念，不仅酿成了日趋严重的自然生态灾难，而且在根本上造成了人类自我生存的危机，这是现代人类所有危机中最根本性的。（<http://www.tecn.cn>）

毫无疑问，寻求解脱这一根本性危机的道德基础或伦理方案，是我们寻求普世伦理的基本动机之一，也是普世伦理的基本目标之一。如何达成这一理论目标？方式可能是多种多样的，有重建全球生态伦理和环境伦理规范的体制性或秩序化的创造性构成方式；也有变革现代人类基本价值判断和价值标准的新人类价值学方式；抑或还有包括革新现代人类全球伦理意识和自然

意识在内的多种伦理观念的重建方式。但无论是哪一种方式，都离不开传统文化的资源。或者说，对于现代人类的生存意识来说，认真重温和利用人类已有的相关“知识储备”（哈贝马斯语，意即“文化”），或许比反省现实的错误更为重要和急迫。正是在这里，我们再一次发现，儒家主体的中国传统道德文化中，有关人自关系的伦理理解和洞识，存在着丰厚的价值资源和文化潜力。从儒家传统伦理中“天人合一”的一贯之道，到老庄哲学的“常道”、“常德”和“见素抱朴”之“道”“德”生存智慧；从汉儒董仲舒“天人合类”的宇宙本体论，到宋儒张载“民胞物与”的人自伦理体会；无一不提示着一个朴素而明晰的生态伦理原理：这就是天人合一的宇宙本体论命题；物我一体的价值生存命题；人与自然和谐互动的人自伦理命题。它们从不同的方面或层次，向现代人类揭示了人类生存的必然之道、应有之道和应当之道：人类与其所处的地球并不是现代人曾经一直以为的那种人类生命与自然环境的内外对应关系，而是两种不同生命之间的内在一体关系，或命体与命根的内在一体关系。因而，将人与自然人人为地割裂开来，赋予两者以单向的主客体关系属性，进而对作为“客体”或对象的自然世界采取“征服”、“改造”和“掠夺”的宰制性态度的“现代科学理性”，实质上是有疑问的、不合理的。（<http://www.tecn.cn>）

儒家传统伦理之于普世伦理的资源意义当然不限于上述三个方面。很显然，儒家伦理传统中关于以“礼”维“德”的社会制度伦理观念；关于由“孝”而“忠”或由家庭伦理推演社会伦理的道德思维方法；关于仁义优先的道义论立场；等等，对于我们思考和探究普世伦理的基本秩序，反思和检省现代人类所日感困惑的家庭伦理问题，以及反省和承诺人类普遍责任，等等，都有着或多或少的资源借鉴意义。对此，在以后的论述中，我们还将谈到。（<http://www.tecn.cn>）

### 三、“地域性”与“普世性”

理解儒家主体的中国传统伦理之现代资源意义，我们不仅面临着一个如何跨越时间性或历史性差异的难题，也就是传统的现代转换难题，同时还面临着一个如何跨越空间性差异的难题，也就是特殊文化立场的普遍转换问题。作为一种具有“东方”地方性或地域性的道德文化传统，儒家传统伦理如何可能转化为一种普世伦理的有效资源？或者说，它如何在跨越历史差异的同时跨越空间性差异？这是我们接下来要讨论的问题。我称之为特殊文化价值立场的普遍性问题。（<http://www.tecn.cn>）

处理这一难题同样不能沿用我们所习惯的两分方式。我想强调指出的是，那种简单本土化或特殊论与那种带有强烈现代心态的普世化或普遍论的文化价值立场，都是不可取的，也是难以获得正当合理性证明的。一些持简单本土化或特殊论文化价值立场的人认为，文化传统愈具有民族性、地方性或地域性的特征，则愈具有世界性或普遍性文化价值意义。这实际上不过是某种封闭性文化心态的反映而已。如果说，这一判断对于某些具体的文学艺术作品而言似乎具有某种表面意义的话，那么，对于道德文化或伦理价值而言，这一判断和立场就显得毫无实际意义了。事实上，当某种具有特殊本土色彩或民族特性的文学艺术作品获得文化他者的欣赏时，人们也不能把这种欣赏理解为某种基于普遍理解之上的文化价值评价，而只能将之看作是文化他者对某种异域或异己文化的新奇感，最多也只能被看作是一种审美意义上的文化敬意和艺术欣赏。在这种情形下，艺术审美的新奇感受远远多于思想内容的普遍理解。或者说，由艺术差异而产生的美感远远多于文化价值认同基础上的相互理解。思想内容的普遍理解或文化价值的相互认同虽然并不排斥差异性，但必须超越差异，否则就谈不上普遍理解或相互认同。西方人可以从东西方服饰文化的差异中感受到中国长袍马褂或旗袍披肩的新奇与特色，但这绝不意味着他们与中国人（具体说，是传统社会里的中国人）共同分享着一种普遍的关于美好生活的价值标准。后者需要的不仅是辨识差异，更需要跨越差异，去寻求某种相互理解和价值共享。而接近这一目标，需要一个漫长的文化沟通过程，需要逻辑的贯通，需要理性知识层面上的相互了解和认同。（<http://www.tecn.cn>）

与之相对，持有过于强烈的现代文化心态或文化价值普遍论立场的人们则以为，真理和价值标准是唯一的和普遍不变的，而且这种唯一普遍的真理和价值标准只能建立在西方现代性的理解基础之上。诚如许多后现代主义思想家们所批评的那样，这种现代心态不过是近代以来所形成的一种西方启蒙心态。它相信进步，却将这种进步限定在西方式的文化价值取向之内，认为这种进步必然朝向一个唯一正确的方向，亦即西方现代性的方向。因此，这种文化价值的普遍

论立场往往显出过于明显的西方色彩，甚至是某种文化霸权主义的宰制特征。实际上，这种普遍论的文化价值立场并不具有真正的普遍性质，相反，它仍然只是一种强势扩张的地域文化，或文化价值的特殊主义霸权的合理化而已。（<http://www.tecn.cn>）

文化的“地域性”或差异性是在先的、前提性的，因而文化传统和价值观念的差异性和多样性必须得到应有的和平等的尊重。在多元文化的交流过程中，这一点同样具有在先考虑的特点。然而，文化差异性或地域性的在先前前提性质，并不意味着各个不同文化传统自身是绝对封闭的、不可改变的，更不意味着多元文化传统之间是完全不可沟通或难以相互理解的。沟通和理解的基础当然不可能是某种特殊文化传统，而只能是它们之间的“重叠共识”或交互理解。实现这一点，至少需要两个方面的条件：一是每一种特殊文化传统本身的开放与转化，即对异域文化或文化他者开放自我，并促成自我向某种较具有普遍意义的理解系统或共享层次转化。二是各特殊文化传统之间的相互了解和共识，包括相互了解和达成某种共识的愿望、平等对待的方式、交互主体的文化理解姿态、以及可供各方分享的文化共识和价值观念。如此，所谓文化的“地域性”或本土化与文化的“普世性”或普遍化，就不会成为绝对不可转化的两极，而是有可能形成转换的两种文化生存状态。（<http://www.tecn.cn>）

一种地域性的文化能否转化为可普遍化的文化价值观念或知识，取决于三个方面的因素：其一，该特殊文化所具有的可普遍化的内在资源与潜能；其二，有利于知识普遍化的外在文化条件或知识氛围；其三，多元文化传统之间充分有效的相互了解和对话。一般说来，某一特殊文化的传统资源愈深厚、愈持久连贯，或者说，它愈具有地域文化的权威性 or 轴心意义，则该特殊文化的可普遍化潜能就愈大、其自我资源的普遍性意义就愈强。但这只是一种特殊文化的内在可能性。要使这一内在可能成为现实，还需要外在的文化和知识交往条件，尤其有赖于该特殊文化传统与其它多元文化传统之间的相互了解和对话。这种文化传统之间的对话与相互了解，是使该特殊文化传统得以转化成普遍性文化观念或普遍性知识的必要条件。当然，这些必要条件的获得，还涉及到文化话语、对话空间、对话语境、概念通约、以及各对话方的宽容姿态等方面的因素。这是一个十分复杂的文化交往行为问题，有待具体讨论。（<http://www.tecn.cn>）

上述分析同样适用于对儒家传统伦理之可普遍化资源意义的现代解释。毫无疑问，儒家传统伦理属于一种具有持久连贯性和地域权威性或历史轴心意义的特殊文化传统。作为一种具有东方代表性的伦理传统，儒家伦理文化随同整个儒家文化传统一道已经绵延发展了两千五百多年，至今仍显示着不竭的勃勃生机。正因为如此，现代哲学家如雅斯贝尔斯等将它视为可与古希腊文化、基督教文化和佛教文化相媲美的少数几个具有人类文明意义的轴心式“伟大传统”（grandtradition）。与此同时，虽然经过近代以来接二连三的新文化运动的冲击，出现短暂的间歇性的断裂脱臼，但儒家伦理文化仍然显示出强大的现代生命力，不但没有完全丧失其现实的文化解释力，而且在不断的内在批评与外在批判中获得发展，在其本土和周边地区（如，日本、韩国、东南亚）发挥着深远持久的文化影响。（<http://www.tecn.cn>）

这种强大而持久的文化生命力，首先来源于儒家伦理本身的开放性。尽管在中国传统社会里，儒家文化曾经在相当长时间里是以社会主导性意识形态的文化身份而存在延续的，有其历史的自封性和排他性。如汉代儒学。但总体看来，作为一种文化传统的儒家基本上持有一种文化宽容和思想开放的本色。事实上，它自身就是在先秦诸子百家的自由竞争中形成和发展起来的。在尔后漫长的文化发展过程中，它不仅先后遭遇并接纳了印度大乘佛学（汉唐时代）、西方基督教文化（明清时代）等异域文化，而且也逐步自觉地接受了来自西方自由主义、实证主义、进化论和层出不穷的现代科学知识的挑战，现代新儒家不断尝试的由儒学内部开出现代民主的努力，虽然并不成功，但也侧面表现出现代新儒家自身的文化开放性和现代适应能力。可以说，这种文化开放性和适应力既是儒家伦理自身得以绵延生长的文化资源，也是促进它自身强健发展的外部动力。其次，儒家文化和伦理精神的生命力，源自它所属的中华文明的强大生命。后者是人类文明史上少数几个能够独立绵延不竭、进入现代文明竞争激流的古老文明之一，它的顽强生长无疑是儒家文化传统得以持续生长的社会基础和文明后方。随着中国现代化运动的日趋成熟和强盛，儒家文化和伦理价值精神的现代生长力也将日益强大，这一点是不难预期的。再次，儒家文化一方面有着对自我传统维护的充分自觉或强烈意识，另一方面它又始终保持着对外在文化或异域文化的公平尊重，历史上曾经出现的儒、释、道三教合流景象证明

了这一点。（注：对此，一种可能的反驳是，历史上的儒学也曾有过诸如汉儒董仲舒的“独尊”和唐代韩愈的“排佛”行为，这似乎可以作为笔者论点的反面例证。但我仍然更倾向于把诸如此类的例证，看作是儒家文化传统在与其它异己或异域文化传统的相互竞争中出现的一种传统之自我维护所必需的正常反应，正如任何一种特殊文化传统在遭际其它异己或异域文化传统时会自然产生某种程度的“文化本能性反应”一样。因而，它对于上述肯定性判断，并不构成致命的否证。）在某种意义上，我们可以说，这种文化尊重的不单是儒家文化传统的文化姿态，甚至也是它的一种精神气质，它实际促进了它与其它多元文化或文明传统之间的相互了解、对话和融合，如，儒家伦理之于日本现代化文明进程，也是它建立自身文化权威并获得长足发展的重要原因。最后，与西方基督教文化传统类似，儒家文化面对强大的现代文化冲击，也经历了一个由抵抗到认可、再到主动吸收的历史过程。完成这一文化改变的过程无疑是艰难而痛苦的。但能够通过这一过程，本身业已表明，儒家伦理文化传统不仅具有迎接和应付现代挑战的能力，而且已经开始了自身的现代转换。而这一迎接挑战和自觉实行现代转换的过程，实际也是它逐步超越其传统本土性、特殊地域性而赢得其现代普遍性的基本标志。（<http://www.tecn.cn>）

来源：<http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=12070>

/